Adrian SCHENKER OP (Fribourg)

Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin

Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe* *

I EinfUhrung und Problemsiellung

Jean-Pierre Torrell als Historiker der mittelalterlichen Théologie, als Herausgeber von kritischcn Textcditionen des H. Thomas und anderer alter theologischer Meister, als Interpret der Théologie des Aquinaten, als Leiter zahlreicher Dissertationen, als Lehrer, als Ekklesiologe, theologischer Beobachter und Rezensent übt scit Jahrzchntcn Einfluss auf die Théologie unserer Zeit aus. Wer immer ihm begegnet, empfangt von ihm Impulse, Idecn und vor allem Freudc an der theologischen Forschung. Die folgende Studie môchte dafür cin Zeugnis ablegen. Ich hoffe, es sei kein ganz unangemessenes Zeugnis, obglcich ihr Verfasser sich darin auf ein ihm unvertrautes Gelande vorwagt. Einen Exegeten des Alten Testamentes zieht es in cincr Studie, die nach dem Willen der Herausgcber dem H. Thomas gewidmet sein soli, natiirlicherweise zur Interpretation der Bibel bei Thomas von Aquin hin.

Aus mehreren Gründcn wahlc ich darin die Dculung der Tora aus. Der Traktat *De legibus* in der theologischen *Summa* liegt seit fünfzehn Jahren in dcr hervorragend kommentierten Ausgabe von Otto-Hermann Pesch vor[1]. Anderseits ist die Auffassung der biblischen Prophétie bei Thomas von

• Dieser Bcitrag ist die schriftlichc Fassung cincs Référâtes, das an dcr Thomasakadcmic am 25. Jan. 1992 in der Philosophisch-Thcologischcn Hochschulc in Walbcrbcrg in kiirzerer Form gchaltcn wurdc. Ich dankc mcincm Mitbrudcr Gilles Emery fur seine Hilfc in bibliographischcn Bclangen.

1 O.H. Pesch, Thomas von Aquin: Das Gcsctz, I-II 90-105 (Die dcutschc Thomas-Ausgabc ... Summa theologica ..., hrsg. Philosophisch-Theologische Hochschulc Walbcrbcrg bei Kôln, Bd 13) (Heidelberg-Graz 1977). Das Verhàltnis Thomas von Aquins zum Judentum allgcmcin hat untersucht: W. P. Eckert, Thomas von Aquino – seine Stcllung zu Judcn und zum Judentum, in: Freiburger Rundbricf XX Nr. 73-76 (1968) 30-38; R. Imbach, Ut ait Rabbi Nfoyscs. Maimonidischc Philosophcmc bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: CFr 60(1990)99-115, hier 99-101.

Aquin, cin andcrcs wichtigcs biblischcs Thcma, bereits von Jean-Pierre Torrell in einer jüngst crschienenen Untersuchung glânzend dargestellt wordcn[2]. Es ist auch bekannt, dass sich der H. Thomas fur seine Abhandlung über das alttestamentliche Gcsctz hàufiger als überall sonst auf den *Führer der Unschlüssigen* von Moses ben Maimon bezieht. Eine neuere Untersuchung hat die Geschichte der Rezeption dieses hochbedeutenden jüdischen Werkes im lateinischen Abendland im 13. Jh. erhellt[3]. Damit sind Voraussetzungen für einen erneuten Vcrglcich zwischcn Maimonides und Thomas von Aquin hinsichtlich ihrer Interpretation des biblischen Gesetzes und insbesondere seiner gottesdienstlich-rituellen Tcile gcschaffen.

Zuerst schuldc ich cine nâhere Erklârung für die Wahl dieses Thomas. Es kônntc den Eindruck eines rein historischen, ja antiquarischen Intéressés erwecken. Dem ist aber nicht so. Es ist eine pcrsônlichc Fragestellung, die mich auf die Deutung der rituellen und liturgischen Vorschriftcn des alttestamentlichen Gesetzes, der Tora bei Thomas von Aquin (1224-1274) und Moses ben Maimon (1135-1204) führt. Als Exeget der hcbrâischen Bibel habe ich mich in den letzten Jahrcn mil solchcn Teilen des Pentateuchs befasst, denen Thomas und andere Vertreter der Scholastik die Bezcichnung *leges iudiciales* und *leges caeremoniates* beizulegen pflegten[4]. Was besagen diese umfangreichen Texte für uns heulige Léser und insbesondere für christliche Leser und Theologen? Haben sic eine über das Rcligionshistorischc hinausgehende theologische und spirituelle Relevanz? Mit dieser Frage war Thomas von Aquin in seinem gcistesgcschichtlichen Horizont konfrontiert, ebenso auch Maimuni in seiner jüdischen Tradition.

Nicht nur die innerchristliche oder die innerjüdische Fragestellung, sondern auch der christlich-jüdischc Dialog nôtigt uns, nach der Bcdeutung der Tora für beide Gespràchspartner zu fragen. Denn hier stossen wir auf eine

2 J.-P. Torrell. O.P., Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation, in: L. Elders, S.V.D.. éd.. La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc. les 4 et 5 novembre 1989 (Studi tomistici 37) (Cité du Vatican 1990) 171-195.

3 W. Kluxen, Literargeschichtliches zum lateinischen Moscs Maimonides, in: RThAM 21 (1954) 23-50: ders., Maimonides und die Hochscholastik. in: PhJ 63 (1954) 151-165; ders.. Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischcn Bcgcgnung. in: P. Wilpcrt, Hreg.. Judcntum im Mittclaltcr. Bcitrâgc zum christlich-jüdischen Gcspràch (Miscellanea Mcdiacvalia IV) (Berlin 1966) 146-166. Grundlegend ist die erste der drei angeführten Arbeiten.

4 Es sei der Hinweis gestattet auf A. Schenker. Versôhnung und Widcrstand. Bibelthcologischc Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschcn, besondens im Lichte von Exodus 21-22. SBS 139 (Stuttgart 1990); ders., Die Anlassc zum Schuldopfcr *Ascham.* in: A. Schenker. Hrsg., Studicn zu Opfer und Kult im Alton Testament, FAT 3 (Tubingen 1992) 58-81.

M

wescntliche Differenz. Was liegt da nâher, als grosse Repràscntanten des jüdischen und christlichen Dcnkens nach ihrer Interpretation zu befragen, zumal da, wo – wic in unserm Fall – eincr der bciden auf seincn Partner ausdrücklich Bezug nimmt?

Ein drittcr Grund für die Thcmenwahl ist jedoch durchaus das religionsgeschichtlichc Intéresse. Wie konnen wir die Symbolwelt von Kult und Riten adaquat verstehen? Um dieser vielschichtigen Frage nâher zu kommen, empfiehlt es sich gewiss wiederum, grosse Interprcten der israclitisch-biblischen Religion zu konsulticren. Wic haben Moses ben Maimon und Thomas das gewaltigc System der symbolischcn Zeichen dor biblischen Religion gedeutet? Zumindesl in Deutschland kommt dieser Problematik eine neue Dringlichkeit zu, weil uns die Vcrmutung des spâten Bonhoeffer, unserc Zcit werde eincn Glauben ohne Religion vcrlangen[5], zwingt, uns über Religion ncu Rechenschaft zu geben.

Ein viertes und letztes Motiv mag die Themenwahl abschliessend erklâren. Die Untersuchungcn des Verhâltnisses Thomas von Aquins zu Maimuni haben Fragenkomplexe wic die Gotteslchre, Existenz und Attribute Gottes, Ewigkeit dcr Welt und Schopfung sowie die Prophetic bevorzugt[6]. Der Einfluss des jüdischen Meisters auf den H. Thomas in Bezug auf die Interpretation des biblischen Gesetzes wurdc zwar beriihrt und gclegentlich auch eingehender untcrsucht[7].* M. E. ist dabei aber immer noch Nculand übriggcblicbcn, das die Historiker bishcr offen gelassen haben.

5 Brief vom 30. April 1944, in: D. Bonhoeffer. Widerstand und Ergcbung. Briefc und Aufzcichnungen aus der Haft (.München 1964) 176-185.

6 E. Koplowitz, Über dic Abhàngigkcit Thomas von Aquins von R. Mose ben Maimon (2. Teil einer Diss. Wurzburg) (Kallmunz 1935) (4 von insgesamt 97 S. sind dem Gesetz gewidmet); J.I. Dicnstag. Hrsg., Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas (Bibliotheca Maimonidica, vol. 1) (New York 1975) (in diesem Sammclband ist von den 22 Bcitragcn cin einziger dem Gcsctz gewidmet. allerdings dem Naturgcsctz, nicht den kultisch-ritucllen Gcbotcn und Verbotcn, wahrend 5 andcre Beitrage die Dcutung der Tora bci Maimonides am Randc erwahnen): A. Wolman. Thomas d'Aquin et Maimonide, un dialogue exemplaire. Preface I. Icibowitz (Coll. Patrimoines) (Paris 1988) (bchandelt die Tora bci Maimonides und Thomas v. Aquin nicht); Imbach, Ut ait Rabbi Moyses (A. 1) 101-107 (weitcre Lit.).

Monographisch bchandelt den Einfluss Maimonides' auf'Lhomas von Aquins Gesctzcsinterpretation A. Funkenstcin. Gcsctz und Geschichte. Zur historisierenden Hcrmcncutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin, in: Viator 1 (1970) 147-178- Schr viel haufiger sind summarischc odcr geraffle Darstellungcn: J. Guttmann. Der Einfluss dcr maimonidischen Philosophie auf das christlichc Abcndland, in: W. Bâcher u.a., Hrsg., Moscs ben Maimon. Sein Lcbcn, seine Wcrkc und sein Einfluss (Leipzig 1908) 175-204. hier 200-204 ■ Dienstag. Studies (A. 6) 222-251, hier 247-251: Koplowitz, Abhângigkeit (A. 6) 94-97; H. Liebcschutz, Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas, in: JSS 13 (1962) 57-81, hier 59-63 = Dicnstag, Studies (A. 6) 140-164, hier 142-146; U. Kühn. Via caritatis. Théologie des Gesetzes bci Thomas von Aquin (Gottingen 1965) 183; M. Fox. Maimonides and

//. *Welche Interpretation der „Zeremonialgese(ze" findet Thomas bei Moses ben Maimon?*

Ich beschrânke mich bewusst auf die *leges caeremoniales.* Sie bildcn sowohl bei Thomas als auch bei Maimonides eine besondere Katcgorie. Bei Thomas stellen sie jenen Teil des biblischen Gesctz.es dar, dcr mit der Ankunft Christi fallen musste und von da an seine Gcsctzeskraft für immer eingebüsst hat, wâhrend die sittlichen und rechtlichen Teile des biblischen Gesetzcs, die *leges morales* und *iudiciales,* verbindlich bleiben oder – im Fall der *leges iudiciales* – doch verbindlich bleiben konntcn8. Die *leges caeremoniales* dagegen diirfen nicht mchr beobachtet werden! Dies zu tun ware schwere Sündc9.

Für Maimonides stellen sic cbenfalls eine eigene Gruppe dar, aber unter anderer Hinsicht. Es sind „Vorschriftcn", *huqqîm,* deren Begründung und Sinn im Gegensatz zu den „Rechtsbestimmungen", *mischpatim,* nicht evident sind10. Die „Rechtsbestimmungcn" haben cinerseits den klaren

Aquinas on Natural Law, in: Dine Israel, vol. III (Jerusalem 1972) V-XXXV1, bcs. XXVI-XXVII = Dienstag. Studies (A. 6) 75-106, bes. 96-97; Pesch, Gcsctz (A. 1) 694-695; B. Smalley. William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law, in: St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies. Foreword by E Gilson (Toronto 1974) 11-71, hier bcs. 23-26; O.-H. Pesch. Sittcngebotc. Kultvorschriften, Rcchtssatzungen, in: W. P. Eckert OP, Hrsg.. Thomas von Aquino. Interpretation und Rczcption. Studicn und Texte (Walberberger Studien 5) (Mainz 1974) 488-518, hier 494; N. Blazqucz, Los tratados sobre la Ley Antigua y Nucva cn la „Summa Theologiae", in: ScrTh 15 (1983) 421 – 468, hier 431 – 442(dicsc Arbeit bezieht die hist. Forschungzum Vcrhàltnis .Maimonides – Thomas v. Aquin nur gelegentlich cin). Ch. Ixben, L'interprétation du culte sacrificiel chez Maimonide, in: Pardès 14 (Paris 1991) 129-145 bchandelt die Beziehung zwischen Maimuni und Thomas nicht.

3 *Summa theol.* (im folgenen: *Summa)* I-II, 99, 1-5; 103, 3 ad 3; 104. 3. Zur Drcitcilung in *leges morales, caeremoniales. iudiciales:* Pesch, Gesetz (A. 1) 490-502; M.-D. Chenu. La théologie de la loi ancienne selon saint Thomas, in: RT 69 (1961) 485-497.

Summa 1-11,103,4.

10 Moses ben Maimon, Führer dcr Unschlüssigcn, Übersetzung und Kommcntar von A. Weiss, mit cincr Einfuhrung von J. Maier, Band 2: 2. und 3. Buch (Hamburg 1972) = (Nachdruck dcr Ausgabe Leipzig 1924), Buch III. Kap. 26-27. S. 166-176. bes. S. I67f. Im folgenden ist auch die massgebliche franzôsischc Ausgabe rcgclmassig angegeben: S. Munk, Ix Guide des égares. Traité de théologie et de philosophie par Moïse Ben Maimoun dit Maimonide, t. 3 (Paris 1866), hier S. 203-214, bes. S. 204-205, und wo nôtig ist dcr arabischc Text in dcr Ausgabe Sh. Munk. Dalâlat al-ha'-irîn lc-Rabbcnù Moshc ben Maymûn (Sifrijjâ philosophît) (Jerusalem 1929) vcrglichcn. hier S. 368-374. bes. S. 369. Schliesslich ist nôtigcnfalls auch die latcinischc Übcrs. angeführt. die den mittelalterlichen Theologen vorlag. Sic wurde 1520 in Paris gedruekt und ist als Reprint neu aufgclegt worden: Augustinus Justinianus, cd.. Rabbi Mossci Aegyptii Dux scu Director dubitantium aut perplexorum ... (Parisiis 1520) ■ (unvcràndertcr Nachdruck Frankfurt a. M. 1964) (in dieser Ausgabe sind die Kapitel urn einc

Zweck, das gesellschaftlich-staatliche Zusammenleben auf der Grundlage der Gcrechtigkeit im Interese des Friedens zu organisieren, und anderseits bilden sie in ihrcr ethischcn Komponentc in den Individuen jene Qualitâten aus, die als Tugenden für ein menschliches, harmonisches Zusammenleben in Gerechtigkeit Voraussetzung sind. Was aber bezwcckcn Ritcn und Liturgie, die den Rang von Gesetzcn crhalten? Sie unterscheiden sich von den andern Gesetzcn durch fehlcndc Evidcnz hinsichtlich ihrer Funktion, ihres Zwecks. Ihnen widmet Mose ben Maimon im *Führer der Unschlüssigen* eine eigene, eingehende Untcrsuchung[11].

Was den Traktat der *Summa* über das „alte Gesetz", d.h. über die Tora, anlangt, so enthalt er die grossie Dichtc von Zitaten aus dem *Führer der Unschlüssigen* in alien Wcrkcn Thomas von Aquins. Er zitiert ihn hier mehrere Male mit Namcn: *Rabbi Moyses,* gegen ungefâhr glcich vide Male im ganzen Rest dcr *Summa*[12]. Es müssen aber noch zahlreiche implizite Bezugnahmen auf Maimonides hinzugcrcchnct werden, die sich in unserem Traktat feststellen lasscn[13]. Schon aus dicsen statistischen Beobachtungen empfiehlt es sich, Buch III des *Führers der Unschlüssigen* sorgfàltig mit der Behandlung der Tora in der *Summa* zu vergleichcn.

Dicser Vergleich ergibt nun das Resultat, das die Forschung làngst gcmacht und bestàtigt hat. Thomas übernimmt aus dem *Führer der Unschlüssigen* sowohl zahlreiche Einzelerklàrungen für Gebote der Tora ganz allgemcin als auch insbcsondcre hermcncutische Schlussel für dic Ritual- und Kultgebotc dcr Bibcl.

Diese bestehen bei Moses ben Maimon aus zwei Grundeinsichten, eincr theologi.schen und eincr historischen, sowic aus einer erganzenden Bestimmung dcr traditioncllcn allegorischcn Interpretation, die Maimuni *drâshâ* nennt.

Einheit nach oben verschobcn: z. B. Buch III 26 bei Munk, Dalâlat; Munk, Guide; Weiss, Führer dcr Unschlüssigen, ist bei Justiniani 27, usu·.). Zu dicscr C'bersetzung und zu ihrer hebraischcn Voriage siche Kluxen, Utcrgcschichtliches (A. 3) und unten. Maimuni tcilt die Tora in 14 Katcgoricn von Gebotcn und Vcrboten ein. Kultische und rituelle Vorschriftcn umfassen in dcr Hauptsachc Kap. 43 (Sabbat, Festkalendcr), 45 (hciligc Ortc, Pcrsoncn, Einrichtungen), 46 (Opfer), 47 (Rcinheitsgebotc), 48 (Speisevorschriftcn).

11 *Führer der Unschlüssigen* III 32, Ausg. Weiss (A. 10) 197-208; Munk, Guide (A. 10) 249-260; Munk. Dalâlat (A. 10) 383-389.

12 S. Thomae Aquinatis opera omnia (ed. Leonina), t. 16 Indices (Romae 1948) 223; Pesch. Gesctz (A. 1) 695. A. 23. Diese andern Zitate fmden sich über die Gottcs- und Schopfungslehrc vcrtcilt; aber die beiden genannten Wcrke stimmen in dcr Zahlung der Zitate nicht überein.

13 Eine Reihc von ihnen zusammengcstcllt bei Koplowitz, Abhàngigkeit (A. 6) 96-97.

1. Dic *theologische* Grundlage ist die Voraussetzung, dass alie Gebote Gottes sinnvoll und zweckmassig sind[14]. Elwas andcrcs anzunehmen ware Gottes unwürdig[15]. Gewiss habcn manche Einzelheiten an den Geboten etwas Beliebiges, dcnn es làsst sich fur sie tatsachlich keine Notwendigkeit nachweisen, z.B. warum ein bestimmtes Opfer ein weibliches statt ein mannliches Opfertier erfordert, oder warum es siebcn und nicht acht Opfertiere sein müssen, u. dgl.[16] Aber die Gebote ais solchc erfüllen cinen sinnvollen Zwcck, der sich rational einsichtig machen lâsst. Diesen Nachweis führt Moses bcn Maimon im *Führer der Unschlüssigen,* Buch III, Kapitel 36-49, in zahlreichen Analysen der Gebote. Gewiss gcsleht er, dass es in den 14 Klassen der Gebote und Verbotc solchc gibt, deren Sinn er nicht entdecken konnte, z.B. gcwisse Einzelheiten des Rituals bei der Rcinigung von Aussàtzigen, bei der roten Kuh und bei der Blulsprcngung beim Pâssachopfer[17], ebenso den Sinn der Libationcn[18] und der Schaubrote[19]. Aber diese Fragen sind nicht deshalb offen, wcil diesen Geboten und Verboten ein Sinn abginge, sondern wcil cs dem Interpreten an der nbtigen Einsicht fehlt: „sie sagen immer (nàmlich die Weisen[20]): 'denn das ist kein leeres Wort' (Dt 32,47). Das bedeutet: diese Gesetzgcbung ist kein leerer Bcfehl (oder: keine Icere Sache) ohne nützlichen Zweck. Und wenn es euch scheint, dass dem bei cincm Gebote so ware, so liegt der Mangel an eurem Fassungsvermogen"[21], d.h. nicht am Gebot.

2. Das eigcntlichc Neue an Moses ben Maimons Erklàrung der 613 Gebotc und Verbote der Tora im *Führer der Unschlüssigen* ist jedoch seine historische Erklàrung der liturgisch-ritucllcn Bestimmungen. Diese wurden von Gott deshalb cingesetzt, weil die kultuelle und religiose Situation jener Zeit, als die Tora Israel geschenkt wurde, von religiosen Symbolen zutiefst gepragt war. Die damaligen Menschen hâtten Gott gar nicht verstchen konncn, wenn er sich ihnen nicht in Gestalt von religiosen Rilen, Bildern und

14 *Führer der Unschlüssigen* III 26 u. 31. Im *Führer der Unschlüssigen* III 31, Weiss (A. 10) 196; Munk, Guide, S. 247, führt Maimonides als Schriftbcwcis Dt 4,6 an, cine Stelle, die bci Thomas in I-II, 102, 1 corpus in analogcr Fragestellung zur Begründung der Zwcckmassigkeit der *leges caeremoniales* wicdcrkchrt.

13 Ibid., III 31, Weiss (A. 10) 195-196; Munk, Guide (A. 10) 247-248.

16 *Führer der Unschlüssigen* III 26, Weiss (A. 10) 171-172; Munk, Guide (A. 10) 209-210.

17 *Führer der Unschlüssigen* III 47, Weiss, op. cit. 309; Munk, op. cit. 394.

U *Führer der Unschlüssigen* III 46, Weiss, op. cit. 301; Munk, op. cit. 383.

19 *Führer der Unschlüssigen* III 45, Weiss, op. cit. 279; Munk, op. cit. 351.

20 Munk. Guide (A. 10) 205, A. 1 verweist auf jPea, Pàràq 1, jKet, Paraq 8.

21 *Führer der Unschlüssigen* III 26. Munk, Dalâlat (A. 10) 369, Z. 11-13; Weiss, op. cit. 168-169; Munk, Guide (A. 10) 205. Im lateinischen Text (A. 10), fol 88v-89r fehlt das Zitat der Wciscn, die „immer sagen".

Einrichtungen offenbart hàtte22. Funkenstein nennt diese Erklàrung zurecht historisch und pâdagogisch23. Die religiose Welt der damaligen Zeit war nach Maimonides die der Sabier24. Er bcschreibt die Sabier aus der Pcr-spektive eines Historikers. Denn nach ihm war diese Well untergegangen. Zu seiner eigenen Lebenszeit blieben nur noch wenige Reste in abgelege-nen Randgebieten dcr Erde iibrig.25

Abraham und seine Nachkommcn lebten und atmeten in dieser Welt.26 Da in Natur und Geschichte nach Gollcs cigenem Willen nur Entwicklun-gcn und keine briisken Wechsel vorkommen, musstcn die Nachkommcn Abrahams langsam ihrer religiosen Vorstellungswelt entwachsen27. Dies ge-schah so, dass Gott ihnen ihre religiosen Symbole, Tempel, Priester, Opfer, Riten, Observanzen liess, aber diese umpolte und auf sich als den einzigen wahren Gott statt auf Gestirne und andere falsche Gottheiten richtete: „Und deshalb liess der Hoehcrhabene jene Arten der Kulte fortbestehen und nahm sic von ihrer Bestimmung weg, Geschaffenem und imaginaren Dingcn ohne Wahrheitsgehalt zu dicncn, um sie seinem Namen zu bestim-men und trug uns auf, sie fur Ihn, den Hocherhabenen zu vollziehcn ... So kam es durch diese gôttliche Klugheit28 soweit, dass die Erwàhnung des

Die griindlichste Diskussion dieser Idee findet sich bci Funkenstein, Gcsctz und Gc-schichtc (A. η 152-163.

23 *Op.* cit. 156.

24 *Führer der Unschlüssigen* III 29-30.

25 *Führer der Unschlüssigen* III 51, Weiss, op. cit. 341-342; Munk, Guide (A. 10) 434.

2f' *Führer der Unschlüssigen* III 29, Weiss, op. cit. 179-193; Munk, Guide (A. 10) 217-243.

27 *Führer der Unschlüssigen* III 32, Weiss, op. cit. 197-201; Munk, op. cit. 249-252.

** Munk, Guide (A. 10) 252 iibertragt *talattuf* mit ..prévoyance", Weiss, op. cit. 200 mit „Voraussicht", Funkenstein, Gcsctz und Geschichte (A. 7) 156 (mit A. 35) mit „List". „l4st" ist die Wiedergabc des hebr. C'bcrsctzers Ibn Tibbon *(tahbûlâh),* Munk. op. cit. 252. Λ. 1. Die latein. Ûbcrsctzung. die nicht auf Ibn Tibbons hebr. Version fusst (siehe unten, Teil HI), iibertragt: ..ex hoc ... consilio speciali", lustinianus. Rabbi Mossei (A. 10) fol 92v. letzte Z. - Das arab. Wort bcdcutet ..Freundlichkcit, Fcinhcit" in positivent Sinn. ..Voraussicht", ..List" sind ungenauc Wiedergabcn. Der Sinn des Wortes bci Maimonidcs ergibt sich klar aus dem *Führer der Unschlüssigen* III 54, Munk, Dalâlat (A. 10) 466, Z. 22-27: „(Weishcit) bezeichnet (im Hebraischcn) die Fcinhcit *(talattuf)* und die List: 'kommt, lasst uns weise sein ihm gegen-iiber' (Ex 1.10), und entsprcchend dieser Bedcutung sagt (die Schrift): 'er nahm von dort cine weise Frau' (2 Sam 14,2), d.h. cine, die Feinheit *(talattuf)* und List besass. In dieser Bedcu-tung heisst es: 'Weise sind sie fur das Bose' (Jcr 4.22). Es ist mdglich, dass die Bedcutung von 'Wcishcit' im Hebraischen die Feinheit *(talattuf)* und den Gcbrauch des Denkens meint. so dass diese Feinheit *(talattuf)* und List in dcr Erlangung natiirlicher Oder sittlicher Tugenden odcr von praktischer Fahigkcit oder von Boshcitcn und Schlechtigkeiten besteht", cf. Weiss, op. cit. 361, Munk. Guide (A. 10) 457-458. Aus dieser Stelle wird klar, dass die Bedcutung des Bcgriffs ..Subtilitat. Klugheit. Einfallsreichlum" ist. Die latein. Ûbcrsctzung. op. cit. fol 92v. vciwendct an dieser Stelle vorwiegend *consilium.*

Gôtzendicnstcs vcrschwand und das grosse wahre Fundament unseres Glaubens fest begründet wurdc, nàmlich das Sein Gottcs und seine Einzigkeit, ohne dass die Menschcn davor zurückschrccktcn oder verstôrt wurden, wei! die Kultformen abgebrochcn wurden, an die sic gcwohnt waren, und von denen abgesehen damais keine (andern) Kultformen bekannt waren "[29].

Zweck und Sinn der Tora sind nach Moses ben Maimon dreifach. Hauptsinn ist die Erkcnntnis, Liebc und Anbetung des einen Gotles. Um für dièse Erkcnntnis bereit und frei zu sein, müssen wir unsere physischen Bedürfnisse gestillt haben und im Frieden leben kônnen. Die Tora gewàhrleistet zu diesem Zweck zuerst cin friedliches und harmonisches Gemeinwcsen und bildet zweitens gute Charaktereigenschaften in den Mcnschen aus, so dass sie zu eincm harmonischen Zusammenleben ohne ungczügclte, zerstôrerische Leidcnschaften fàhig sind[30]. Dièse beiden letzten Zwccke, die Leben crmoglichende politischc, wirtschaftlichc und soziale Ordnung des Gemeinwesens und die Heranbildung menschlich-sittlicher Qualitâtcn stehen als Mittcl und Voraussetzungen im Dicnstc des eigentlichcn Ziels, der wahren Erkenntnis und Gottesliebc[31].

Was die rituellcn und kultischen Bcstimmungen der Tora anlangt, so schcincn sie zu keinem diescr drei Zweckc der Tora zu passen, denn sic vermitteln keine Erkenntnis über Gott, tragen nichts zur Ordnung der Gesellschaft bei und haben es nicht mit der Bildung positiver menschlicher Qualitâtcn zu tun[32]. In Wirklichkcit sind sic eine auf die damalige rcligios bestimmte heidnischc Menschhcil zugeschnittenc Propàdcutik, die diese zum Glaubcn und zur Liebc des einen wahren Gottes führcn sollte. Es sind aus dem àlteren Stadium der Rcligionsgcschichtc übernommene und von Gott umgedeutetc religiose Symbole. Ihrc Bcdcutung ist im Untcrschied zu den andern Bcstimmungen der Tora relativ. Sie sind an cine Zcit und an einc religiose Kultur gebunden. Sie erklàren sich geschichtlich.

Ihrc Rationalitât ist somit die des gcschichtlichcn Augcnblicks. Maimonides hat zwei cntscheidcndc Schritte gctan: es ist die *Geschichte,* welche die den rituellcn und liturgischen Institutions angcmessenc Erklàrung liefert, und diese religiose Wclt der Zeichcn ist *relativ,* subsidiar und vorlâufig. Der cigcntlichc Glaubc an Gott und die Liebe zu Ihm bedürfcn an und für sich solchcr religiôser Ausdrucksformcn gar nicht. Diese ganze religiose Welt hat ja auch nichts, was für den Glauben an den einen Gott spezifisch

29 Munk, Dalâlat (A. 10) 384, Z. 28-385, Z. 13; Weiss, op. dt. 199-200; Munk, Guide (A. 10) 251-252; latein. Obère. (A. 10) fol 92v-93r.

30 *Führer der Unschlüssigen* III 27-28.

31 *Führer der Unschlüssigen* III 27, Weiss, op. dt. 174-175; Munk, op. dt. 212.

32 *Führer der Unschlüssigen* III 28.

ware. In ihrer Materialitât ist sie viclmehr auf weitc Strcckcn Israel und den Hciden gemeinsam. Es ist die allgemeinc Welt des Religiôsen.

Diese Interpretation erlaubt cs Moses ben Maimon übrigens auch, die prophctischc Kultkritik des Aken Testaments cinzuordncn. Die Israelitcn empfingen die Kult- und Ritualgcsetze, damit sie sich mit ihrer Hilfc von der Versuchung zur Idolâtrie befreiten. Aber sie machten aus diesem Hilfsmittel einen Selbstzweck33.

Im Lichte dieser Auffassung der Tora wird es auch vcrstandlich, warum derjiidische Glaube nichts Wcscntliches verlor, als ihm die Moglichkeit gc-nommen wurdc, die Liturgie im Hciligtum von Jerusalem zu feiern. Die 3. Regel in Maimûnis *Sefer ha-miswôt* schlicsst allé Bcstimmungen der Tora, die nur für die Zeit galten, als dcr Tempel stand, aus der Summe der 613 Gcbotc und Verbote der Tora aus34. Was die vom Heiligtum unabhàngigen Ritualgebotc anlangt, so cnthalten sie in manchen Fallen blcibende, wich-tige Lehrcn, z.B. sind die Reinheitsvorschriften cine Schule tiefer Ehrfurcht vor Gott35, wahrend Bcstimmungen wic z.B. das Schàchten uns menschlich und gütig gegen allé Kreaturen, Mcnschen wic Tierc machcn36. Ferner sind die Ritualbestimmungen dcr Tora vid leichter als jene der Sabier. Diese Erleichterung ist human und cmpfichlt gerade dadurch die Verehrung des wahren Gottcs37.

Wic man sicht, beschrânkt sich Maimonidcs in den Einzclcrklarungen der Kult- und Ritualbestimmungen nicht auf die geschichtlichc Ablcitung dcr isractitischcn religiôsen Symbole aus ihrer heidnischen Umwclt. Er ent-deckt in ihnen viclfaltige Bedeutungen, die durchaus nicht nur zeitbedingten Charaktcr haben, sondern in sich selbst zu alien Zcilcn vcrstandlich sind. Seine historischc Herleitung der Zcremonialgesctzc der Tora hat nichts Starrcs und Mechanischcs an sich.

3. Die drittc hcrmcncutische Reflexion Moses ben Maimons im Zusam-menhang mit der Tora steht am Schluss von Kapitel 43 im III. Buch des

Führer der Unschlüssigen III 32, Weiss, op. dt. 205-206; Munk. op. dt. 258-259.

Moïse Maimonide, Le livre des commandements. Séfère Ilamitsvoth. Traduit, commenté et annoté par Anne-Marie Gcllcr, avant-propos de Georges Vadnai, introduction d'Emmanuel Lévinas, Lausanne 1987, p. 19, 27-29. Funkcnstcin, Gcsetz und Geschichte (A. 7) 159-163 gibt zwei andere Antworten auf die Fragc, warum nach Maimonidcs Ritual- und Kultgcbotc nicht hinfallig geworden sind, da doch die geschichtlichc Konstellation ver-schwundcn ist, die Gott zu ihrer Einsetzung bewogen hatte: 1. die Gcstimanbctung ist cinc zu allen Zcitcn gegebene rcalc Versuchung; 2. die grosse Mengc dcr Glàubigen kann nur blind der Tora gehorchen; dafür muss diese als definitiv erscheinen.

35 *Führer der Unschlüssigen* III 47.

36 *Führer der Unschlüssigen* III 48, Weiss, op. dt. 312-314; Munk, op. cit. 399-400.

37 *Führer der Unschlüssigen* III 47. Weiss, op. dt. 302-303; Munk, op. cit. 385-386.

Führers der Unschlüssigen®. Sic wird im Zusammenhang mit der Erklàrung des Lulab am Laubhüttcnfest mehr beilàufig gegeben. Hier der Wortlaut der für uns wescntlichcn Stellen: „Was die vicr Laubarten, die im Lulab sein sollen, angeht, so haben die Weisen (ihr Andenken gereiche zum Segen!) diesbczüglich als Erklàrung das erwâhnt, was zu den *drâschôt* gchôrt, und die Methode der *drâschôt* ist denen bekannt, die die Rede der Weisen verstanden haben.**39 Maimonides untcrscheidet hier zwischen der Erklàrung des Midrasch und seiner cigenen. Die Auslegungsweise des Midrasch nennt er *drâschâ,* wôrtlich „Erforschung", Exegesc. Dieser Begriff bczeichnet nach ihm die uncigentliche, allegorische oder aggadische Erklàrung, wic seine Erklàrung im folgendcn zeigt: „Denn solchc *drâschôt* entsprcchen für sic (für die Verfasser der Midraschîm, die Weisen) der Form von poetischen Einfàllcn, nicht der Bedculung dieses (gegebenen) Textes.**40 Maimonides führt in der Folge ein Beispicl an, wo Bar Kappara, ein Tannait um 220, im babylonischen Talmud, Traktat *Ketubbôt*41, Dt 23,13 in solcher uneigentlicher Weisc benützt, und kommentiert: „und er führt dièse Lchre auf einen (biblischen) Text zurück nach der Weise dichterischer Vergleichc**42. Für Moses ben Maimon muss man also zwischen dem gemeinten Sinn eines Textes und assoziativen Vergleichen zwischen dem Text und eincr ganz andern Sache unterschciden. Das erste ist Sache der Erkenntnis, das zweite dichterischer Einfall.

w Munk. Dalâlat (A. 10) 419-420; Weiss, op. cit. 271-273; Munk. Guide (A. 10) 344-346.

* Munk, Dalâlat (A. 10) 419, Z. 23-25; Weiss, op. cit. 271; Munk. Guide (A. 10) 344. uo Munk in A. 1 auf Ixviticus rabba. Par. 30 hinweist. wo zu Lev 23,40 allegorische Deutungcn des Lulab stehen, deutsch: A. Wunsche, Der Midrasch Wajikra Rabba, das ist die haggadischc Auslcgung des dritten Bûches Mose (Leipzig 1884) 206-216.

40 Munk, Dalâlat (A. 10) 419, Z. 25-26.

41 bKet 5a (nicht 15a, wie Munk. Dalâlat. p. 420. n. 1; Munk. Guide, p. 345. n. 4; Weiss. *Führer der Unschlüssigcn,* S. 272, A. 28 fàlschlich schrciben).

42 Oder: ..dichterischer Âhnlichkeiten". Munk. Dalâlat (A. 10) 420, Z. 13; Weiss, op. cit. 273; Munk. Guide (A. 10) 346. Das Verb *snd* IV heisst „anlchnen" Oder auf die Autorität zurückführen, die einc Mcinung vertritt und garantiert. – Schon Perles (s. unten A. 60), S. 92 hat auf die Auslassung dieses hermeneutischcn Abschnittcs in der lat. Übersetzung aufnterksam gemacht!

III. Von Moses ben Maimon zu Thomas von Aquin: die intégrale Übemahme von Maimonides' Hermeneutik der Zeremonialbestimmungen in De legibus von Wilhelm von Auvergne urn 1230

Der *Führer der Unschlüssigen* ist in arabischer Sprache verfasst. Er wurdc 1190 vollcndet[43]. Bereils am 30. Nov. 1204 schloss Samuel Ibn Tibbon seine hebraische Übersetzung des Wcrkes in Arles ab, 14 Tage vor dem Tode Maimonides'[44], unter dem Titel: *Môreh nebûkîm*. Diese Übersetzung mit diesem Titel ist für das Judentum bis heute der hauptsàchliche Zugang zum *Führer der Unschlüssigen* geworden[45]. Zwischen 1205 und 1213 entstand in Spanicn eine zweite Übersetzung ins Hebraische. Sie hattc als Vcrfasscr einen berühmten jüdischen Dichter, Jehuda ben Shlomo al-Charisi (1170-1235)[46]. Al-Charisi kritisierte die Übersetzung seines Vorgangers als unklar und unelegant[47]. Aber al-Charisi wurde selber wegen dcr Ungenauigkcit und Fchlerhaftigkeit seiner Wiedergabc gctadelt, die es übrigens an Verbreitung und Berühmtheit nicht mit Ibn Tibbons Übersetzung aufnehmen konnte[48].

In eincr Sammelhandschrift dcr Univcrsitat Paris, im Handschriftcnkatalog unter den irreführenden Titel gestcllt: „Traductions de Michel Scot", findet sich auf fol 1-16 ein Buch mit dcr Überschrift *Maimonidis de parabola*[49]. Kluxcn hat diese Schrift untcrsucht und mochtc sic als *Liber de parabolis et mandatis* bezeichnen[50]. Darin ist der *Führer der Unschlüssigen,* Buch III, Kapitel 29-49 ohne Kapitel 31 und mit cincm erweiterten Kapitcl 44 enthalten, also Moses ben Maimons Erklàrung dcr Tora[51]. Dieses Werk tragi als Datum das 8. Jahr des Pontifikates von Honorius III., der in diesem Regierungsjahr am 24. Juli 1224 sterben sollte. Es entstand wohl in Rom. Kluxen nimmt mit guten Gründen eine hebraische Vorlage an, die ein Jude für Kardinal Romanus unter Benützung des Buchcs III des *Fiihrers der*

4 M. Stcinschneider, Die hebràischcn Cbcrsctzungcn des Mittclaltcrs und die Judcn als Doimetschcr (Berlin 1893) ■ (Nachdruck Graz 1956)414.

44 Op. cit. 420.

7.ur Wirkungsgcschichte der Übersetzung: Steinschneider, Gbersetzungen (A. 43), § 245. S. 423-426.

46 Op. cit. § 247, S. 428-429.

47 Op. cit. 428.

48 Op. cit. § 249, S. 431-432.

4? Kluxcn, Litcrargcschichtlichcs (A. 3) 27.41-46. Es ist die Handschrift Paris, Bibliothèque de rUnivcrsitc, 601.

50 Op. cit. 42.

51 Fol 4r, Sp. a - 16v, Sp. b.

Unschlüssigen verfasste, welche dann cin Christ bald ins Latcinische ûbertrug[52]. Der anonyme Verfasscr ist cin Verfechtcr allcgorischcr Auslegung.

Dicse Schrift ist vcrmutlich die Quelle gewesen, aus der Wilhelm von Auvergne (gest. 1249 in Paris) seine Kenntnis von Buch III des *Führers der Unschlüssigen* geschôpft hat[53,54] das er in seinem Traktat *De legibus,* um 1230 entstanden , zur Erklàrung der Zcrcmonialgesetze der Tora ausgiebig heranzieht[55]. Es ist cindrucksvoll zu sehen, wie Frau Smalley sagt, wie es von der Vollcndung des *Führers der Unschlüssigen* in arabischer Sprachc 1190 in Àgypten nicht mehr als knappe 40 Jahre brauchte, bis das Werk unter den latcinischcn Theologen in Paris und England bekannt und diskutiert wurde[56].

Am Schluss des Kap. 43 in Buch III des *Führers der Unschlüssigen* begründet Moscs ben Maimon den Unterschied zwischcn wôrtlich-historischcr Erklàrung und allegorischer Auslegung[57]. Diescr Passus fehlt in der vollstàndigen latcinischcn Übcrsetzung des *Führers der Unschlüssigen,* die nach Kluxen um 1240 in Frankrcich entstanden ist[58], und die dann 1520 unter dem Namcn des Herausgcbcrs, der sich aber indirckt und fàlschlich als der Übersctzcr auszugeben schcint, Augustinus lustinianus, nach cincr mangelhaften Handschrift in Paris gcdruckt wurde[59]. Schon im 19. Jahrh. halte Joseph Perles, Rabbiner in München, nachgewicscn, dass dièse Übcrsetzung auf der hebràischen Vorlage von al-Charisi beruht[60]. In don

Kluxen, op. cit. 4244.

53 Op. cit. 4446.

54 Smalley, William of Auvergne (A. 7) 28.

55 Frau Smalley, op. cit. 25-26, zitiert zwar Kluxen, Litcrargeschichtlichcs (A. 3), ohne ihm jcdoch zu folgen. Fur sic hâtte Michael Scotus kurz nach 1220 den *Führer der Unschlüssigen* in Italien ins Lateinische übersctzt, und das ware nach ihr die cinzigc latcinische Cbersetzung des maimonidischen Wcrkes, die es gab, und die 1227 zum ersten Mal in cincm Zitat bei Alexander von Haies crscheint.

56 Smalley, op. cit. 26.

57 Munk. Dalâlat (A. 10) 419420; Weiss, Führer der Unschlüssigen (A. 10) 271-273; Munk. Guide (A. 10) 344-346.

58 Kluxen, op. cit. 32-34. Nach Smalley, William of Auvergne (A. 7) 25-26 handclt es sich um die Übcrsetzung Michael Scotus', entstanden kurz nach 1220 in Italien, doch siche A. 60.

® Op. cit. 24-25.

ω J. Perles. Die in einer Münchencr Handschrift aufgcfundenc erstc lateinische Übersctzung des Maimonidischen ..Führers" (Breslau 1875) (Sondcrabdruck aus der Frankcl-Graetz'schen MGWJ 24 (1875) 9-24. 67-86. 99-110,149-159, 200-218, 261-265), hier nach dem Sondcrabdruck zitiert) 12-15. Perles zeigt (S. 20-24), dass der Übcrsetzer ein Jude gewesen sein muss, oder dass bei der Cbersetzung mindestens cin gebildeter Jude wcscntlich mitbetciligt gewesen sein muss.

Handschriftcn tragt dieses Wcrk slels den Titcl: *Dux neutrorum vel dubiorum*[61].

Der spàtcre Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, schrieb als angesehener Lehrer der Universitàt Paris scinen umfangreichen Traktat *De legibus, Über die Gesetze,* in dem er die Gesclzgebung der Tora lheologisch würdigte. Er übernahm dafür als erster abendlândischer Theologe in grossem Massstab sowohl zahlreichc Einzelerklarungcn von Geboten als auch die hermeneutische Gesamtkonzeption aus dem *Führer der Unschlüssigen*. Er deutete die cinzelnen Gebote als sinnvollc Gesetze in der Zeit des alien Israel[62]. Aber sic haben darübcr hinaus cinen geisllichen Sinn. In eincr bceindruckenden hermcnculischen Reflexion versuchl Wilhelm den geistlichen Sinn der Gesetze so zu definieren, dass das Willkiirliche und Unsachgemasse an der allcgorischcn Interpretation ausgeschlosscn wurde. Es handell sich um Kap. 16-17[63]. Sic wurden von Frau Smalley in eincr eindringenden Studio in ihrer Bcdculung herausgestellt[64].

Fiir Wilhelm von Auvergne ist der geistliche Sinn vicrfach. (Bci ihm handell es sich jedoch in dicscm Zusammenhang wohlgcmerkl nicht um den klassischen vicrfachen Schriftsinn: *sensus literalis, moralis, allegoricus* el *anagogicus*[65].) Die ersten drci Dimensionen des geisllichen Sinnes, wic er ihn versteht, gchoren jedoch cher zum Literalsinn: Der erste geistliche Sinn ist die Bcdculung von prophetischen Zcichen, z.B. die Bcdcutung des Zcichens, dass Jesaja nackt umhcrgchcn muss (Jes 20,1-3) oder Ezechicl wie ein Dcportierlcr sein Haus zu verlassen hat (Ez 12,1-10). Wilhelm begrün-

61 Kluxen. op. cit. 31. Leidcr ist mir der Text al-Charisis nicht zugiinglich, so dass ich nicht weiss. ob der Passus des *Führers der Unschlüssigen* III 43 cvtl. schon bci ihm fehlL Das diirfle cher unwahrschcinlich sein, da die Auslassung durch die Bcmerkung des Übersetzers signalisiert ist: „in quatuor vero generibus rerum, quae accipiuntur cum palma, sapientes dixerunt rationes diversas, quibus non indigemus in hoc loco", Justinianus, Rabbi Mossci (A. 10) fol lOlv. Leidcr konnle ich den Mikrofilm von Ms Paris. Bibliothèque de ('Université 601 zu *Führer der Unschlüssigen* III 43 nicht cinschcn, um fcstzustellcn. ob dieser Text, den Wilhelm von Auvergne schr wahrscheinlich benutzt hat (oben A. 53). dic hermeneutische Reflexion .Maimonidcs* iiber die aggadischcn *draschôl* ubertragen hat, wâhrcnd sic in lustinianus, *Dux neutrorum* fchlt, oben A. 42. Herr Prof. Kluxen hat sich freundlichcrweise bercit erklart, die Sache abzuklàrcn.- Zur Situation der latcinischcn Übcrsctzungcn sei nochmals hingcwicscn auf Kluxen. Maimonidcs und die Hochscholastik (A. 3). bcs. 157-159; Gcschichtc des Maimonidcs (A. 3) 153-154.

M Smalley, William of Auvergne (A. 43) 27-16. 69-71.

63 Guilielmi Alvemi Episcopi Parisicnsis ... Opera omnia, t. 1. pars 1. De legibus (Parisiis 1674) 48. Sp. a - 49, Sp. b. Smalley, op. cit. 40-43 und 69-71 (lat. Text der Ausgabe mit den Variantcn dcr altesten Hs, Paris. Bibl. nat. lat. 15755).

M Smalley, op. cit. 40-42.

65 Zu diesem vicrfachen Schriftsinn allgcmcin: Pcsch, Gesetze (A. 1). Exkurs 4, S. 682-716, hier 682-693.

det den geistlichen Sinn dicscr prophetischen Texte mit dem Satz: *resfactae sunt ut significent.* „Diese Dinge wurden gemacht, damit sie cine Bcdeutung offenbaren"[66]. Diesen Satz werden wir bei Thomas von Aquin, abcr in einem vicl weiteren Kontext als dem der prophetischcn Zeichcn wiederfinden.

Der zweite geistliche Sinn ist die Bedeutung von Gleichnissen und Metaphern, z.B. bezeichnet der Adler in Ez 17,3 den babylonischen Kônig Nebukadnezzar. Der drittc Sinn ist ein durch Analogic ausgeweiteter moralischer Sinn, z.B. das Prinzip: du wirst dem dreschenden Rind das Maul nicht verbinden (Dt 25,4; 1. Kor 9,9), das nicht nur fiir das Rind, sondern fur jedc analoge Situation gilt.

Am wichtigsten fur uns ist jedoch der viertc geistlichc Schriftsinn[67].[68] Er ergibt sich aus dem Vcrglcich cines in der Bibel erzahllcn Ereignisscs mil einem andern, analogcn Ereignis, z.B. die Arbeitsweise eincs Tôpfers, dem der Prophet Jeremia zuschaut, ist dem Handeln Gottes vcrgleichbar (Jer 18,1-6) . Solche Analogicn sind jcdoch nicht der Sinn der Texte. Die Bcdeutung einer Sache odcr cines Tuns und Geschehens muss sorgfaltig von Verglcichen unterschicdcn werden, zu denen die Sache Oder das Tun und Geschehen im Gcislc und in der Phantasie eines Betrachters assoziativ Anlass geben konnen. Die Bedeutung, *significatio,* ist nicht dasselbe wic der Vergleich, *similitudo* odcr *simile.*

Abcr die Vergleiche sind legitim! Der Heilige Geist sclbst und „seine Vcrfasser" gebrauchcn sie[69]. In ihnen ist ein echtcr gcistlichcr Sinn cnthalten, da die Heilige Schrift oft sclbst solche Vergleiche anstellt![70]

66 Guilielmus Alvemus. De legibus 17 (A. 63) 48. Sp. a.

01 Text ahgedruekt in: Guilielmus Alvemus. De legibus (A. 63) 48, Sp. a – 49, Sp. a; Smalley, op. cit. 69-71.

68 Wilhelm zitierl als weitcre Bcispiclc Jer 3,20 und 2 Sam 11, das cr ausfuhrlich diskuliert.

& ..Licet autem Spiritui Sancto et scriptoribus eius, notioribus similibus uti ad minus nota significanda et declaranda", Guilielmus Alvemus. op. cit. 49. Sp. a; Smalley, op. cit. 70.

70 Smalley, op. cil. 41-42 wird dicscr hcrmcncutischcn Position Wilhelms nicht ganz gerecht, wenn sic schrcibt: „Hc (i.c. Wilhelm von Auvergne) has thrown overboard the current technique of lecturing on Scripture according to the four senses." (S. 42) Wilhelm nimmt vom Heiligen Geist sclbst und von semen Verfasscrn inspiriertc Assoziationcn, Vergleiche und Analogicn (Allcgoricn!) an, die nicht in der wôrtlichen. semantischen Textbcdeutung *(significatio)* cingeschlossen sind: quarta significatio est per similitudinem rerum, quae non ad hoc factae sunt ut significent (Guilielmus Alvemus, op. cit. 48. Sp. a: Smalley, op. cit. 69). Es handclt sich jcdoch bei solchen Vergleichen um einc echtc *significatio,* Bedeutung. weil der H. Geist sic gcbraucht hat. obgleich es Vergleiche. nicht wortlichc Bcdcutungen sind. – Wilhelm gebraucht somit *significatio* in zwci vcrschicdcncn Bcdcutungen: 1. ist sie dic 4. Art des geistlichen Sinns der Schrift durch Assoziation und Analogie: 2. ist sic dic semantische Bedeutung und die Refcrenz des Gcsagten auf dic aussertcxtliche Rcalitât. Wilhelm verwirft daher die Allégorie von 2 Sam 11 (David und Bctsabcc) nicht: „si... de modo tantum aut simi-

Es komml noch etwas hinzu, was solchc Vergleiche bcrechtigt. Wir lcrnen aus Bckanntem wenigcr Bekannles. Das ist der natürlichc Weg des Lerncns: vom Bekanntcn dringen wir zum w'cniger Bekannten vor. Das Bekannte ist dann das „natürliche" Zeichen für das noch zu lernendc Unbekannte. Wenn wir das Bekanntc als solches „natürliches" Zeichen des Unbckannten bcnützen – wie wir ein Buch als solches Zeichen benützcn, um Unbckanntes zu lernen – so ist es, *„als ob* uns die Natur" des Zeichens belchrte71.

Der Begriff „natürliches Zeichen" fall! zweimal, und diese Weise des Lernens ist „als ob die Natur sclbst lehrlc". Wozu diese Betonung des „natürlichen" Vergleichs? Wilhelm von Auvergne will diesen Analogicn und Vergleichen cinen quasi-natürlichen Status geben und ihnen den Charakter des Erfundenen, des Gesuchten, des dichterischen Einfalls nehmen. Denn es sind Vergleiche, die ganz nahe an die eigentlichc Bedeutung der Sache oder des Textes herankommen. Solchc aggadische und allegorische Vergleichc haben nur ganz wenig Erkünsteltes an sich. Es sind von selbst sich aufdrângende Vergleiche, die sich daher gleichsam nalürlich einstcllcn.

Wilhelm von Auvergncs vierte Kategorie des geistlichen Sinns findet sich demgemàss in Sachen oder Aussagcn, die weder Bilder noch Metaphern sind, die aber fast naturnotwendig Assoziationcn weeken und Analogien nahelegcn. Solche Assoziationen sind wie der Schatten dicscr Sachen und Aussagen, untrennbar von ihnen, aber nicht *in* ihnen als ihre Bedeutung. Das Tôpferhandwcrk, dem Jeremia zuschaut, ist keinc Gleichnishandlung, dcnn der Tôpfer arHeitet für seine Produktion und nicht wie ein Schauspieler, um etwas darzustcllcn. Aber seine Arbcil crinnert unwillkürlich, ohne dass der Handwcrkcr dies beabsichtigt, an das Wirken Gottcs in der Geschichtc. Sie *ist* kein Zcichcn, aber sie *wirkt* wie ein Zeichen. Übrigens ist deutlich, dass diese Analogien und Vergleiche die drei Bereichc des klassischen geistlichen Schriftsinnes umfasscn: den moralisch-ethischen, den allegorisch auf Christus und die Kirche bezogenen und den anagogisch-eschatologischen Sinn. So umfasst Wilhelms vierte Kategorie des geistlichen

litudine mentionem faccrcnt ... absque offensione ulla audientium hoc fieret". er bestimmt viclmchr ihre Natur als Analogie. Assoziation oder Typologie zwischen David und Christus.

71 Guilielmus Alvemus, De legibus 17 (A. 43) 48, Sp. b-49, Sp. a: Smalley, op. cit. 70: omnium duorum similium, quorum alterum est intellectui nostro propinquius, nobisque notius, *signum naturale* est minus noti atque ab intellectu nostro remotioris: *Signum,* inquam, est *naturale* illius – et velut liber in quo legitur. Unde et quasi *natura docente* altero ad alterum declarandum utimur. (Zitat nach Hs Paris. Bibi. nat. lat. 15755. abgedruckt bei Smalley, loc. cit., mit mcincr Interpunktion und meinen Hervorhcbungen). Etwas wcitcr unten fahrt Wilhelm fort: ..significavit (i.e. die Erzahlung von Davids Ehcbruch, 2 Sam 11) propria similitudine. tamquam *naturali* designatione".

Sinns fur sich allein die Gesamtheit der geistlichen Schriflsinnc dcr traditionellcn Hermeneutik.

Wilhelm von Auvergne bcgründet so auf originelle Weise in der gleichen hermeneutischen Perspektive wie die Moses ben Maimons, der den Analogien aggadischer und allegorischer Art den Rang eigentlicher Erklàrungen dcr Tcxtbcdeutung absprach, die Bcrcchtigung des geistlichen Sinns, der ja in Schrift selbst und Tradition selbst angelcgt ist.

Von diescr Prazisierung abgesehen, die sich bei Moses ben Maimon nicht findet, deckt sich die Position Wilhelms mil der maimonidischcn Hermeneutik im *Führer der Unschliissigen* III 43, wo wie gesagt zwischen Bcdeutung *(ma'nâ)* und Vergleich *(mathal)* genau so unterschieden wird, dass die aggadischen Vergleiche, die aufgrund der giilligcn Tradition von Mischna, Talmud und Midrasch zwar akzeptiert werden, jedoch nicht zum Literalsinn gehoren. Die Tradition hat aber über diesen hinaus zahlreiche Sinnbeziige hergestellt, die den Lesern der Schrift somit vorgegeben sind. Wilhelm von Auvcrgncs hcrmcnculischc Reflexion versucht zu zeigen, wie solche Sinnbeziige als nicht willkiirlich gedacht werden konnen, obgleich sie nicht zum eigentlichcn Sinn dcr Dingc, Ereignisse und Aussagcn in der Schrift gehoren.

Es stcht nicht sicher fest, ob Thomas von Aquin den Traktat *De legibus* Wilhelms von Auvergne unmittelbar oder vermittelt über Jean de la Rochelle kanntc72. Dieser Franziskancr, gcslorbcn 1245, ist Verfasser eines *Tractatus de praeceptis et legibus,* der in die *Summa* des Alexander von Hales integrierl wurdc und somit in dicsem viclgclesenen Work weite Vcrbreitung fand Λ Jean de la Rochelle führl in scinem Traktat Wilhelm von Auvergne ausgiebig und oft in wortlichen Zitatcn an'4. Er zieht auch den *Führer der Unschliissigen* heran75. Thomas von Aquin hat diesen Traktat Jean de la Rochelles benützt. Neben dem *Führer der Unschliissigen,* dem dirckten Zugang zum jüdischcn Meister, verfügt dcr H. Thomas somit über einen zweiten, indirekten Zugang zu ihm in der Form der doppeltcn christlichen Maimonides-Rezeption bei Wilhelm von Auvergne und Jean de la Rochelle. Der Aquinate sctzl sich nicht nur mit Moses ben Maimon selbst,

72 Smalley, op. cit. 52.

73 Ibid.

74 Smalley, op. cit. 47.

75 Alexandri de Hales ... Summa theologica seu........Summa Fratris Alexandri" ..., t. IV, Liber 3 Prolcgomcna-tcxtus (Quaracchi 1948). Nr. 265. Ad quod sic, 3, S. 384a: Nr. 267, solutio 3. S. 392b: Nr. 518. solutio A 2. b. S. 769a: Jean fiihrt uberati das Prinzip dcr Wcgfiihrung Israels vom Gotzendicnst als Literalsinn dcr Zcrcmonialgcbotc an; er liest Maimonides im *Führer der Unschliissigen* selbst und bcgcgnct ihm in dcr Vcrmittlung Wjlhelm von Auvcrgnes.

sondern auch mit dessen Interpretation an dcr Universität Paris in den Jahren 1230 bis 1245 auseinander.

Wilhelm von Auvergne und Jean de la Rochelle wollcn beidc[76] die Berechtigung des Symbolcharakters – oder wie sie selber gesagt hätten – des geistlichen odor bildlichcn Sinnes dcr rituellcn und liturgischen Bcstimmungen dcr Tora als legitim nachweisen, unbcschadct der Gcllung und Giiltigkeit des Literalsinns, d.h. der fur die Zcit des alien Israels gülligen Funktion dieser Vorschriftcn. Wilhelm von Auvergne hatte dicse Berechtigung zuallererst auf die allegorische Auslegungstradition dcr Schrift und der Tradition, in scinen eigenen Worten: des Heiligen Gcistes und seiner Vcrfasser, begründct [7]. Darin folgt er, wie wir gesehen haben, Moses ben Maimon, der die aggadische Interpretation aus dcr Tradition empfangt, sie abcr nicht als Interpretation des Textes gcllen lassi[78].

Jean de la Rochelle genügt jedoch diese Grundlegung des bildlichcn Sinnes der liturgischen und rituellen Instilutionen der Tora nicht. Denn nach Wilhelm von Auvergnes eigenen Worten ist deren abbildliche Funktion nur *quasi* in ihrer Natur bcgründet. Streng genommcn gehort sic aber nicht zur Substanz der Dingc und des Sinnes selbst. Jean de la Rochelle ziliert zwar Wilhelm wortlich, lässt aber in seiner eigenen Zusammenfassung das *quasi* weg'9. Für ihn ist in den verglichenen Realitäten einc Ahnlichkeit *naturhaft* angelegt. Der Abbildcharaklcr der rituellen und liturgischen Institutioncn des alien Bundcs beruht zwar nicht auf ihrer Bcdeutung, ihrer *significatio,* abcr auf eincr ihnen naturhaft innewohnenden Ahnlichkeit mil den Wirklichkeiten des neuen Bundcs.

Jcdcnfalls besassen diese Instilutionen ihren eigcntlichcn Sinn: sic waren der Ausdruck dcr damaligcn Gottesvcrchrung, und sic bildetcn aufgrund ihrer Ahnlichkeit mit der Hcilswirklichkcit des neuen Bundes dicse im voraus ab. Beides: ihr cigcntlicher Sinn und die ihr wcsentlichc Analogic mil dem Heil in Christus, gehorten nach Jean de la Rochelle zu ihrer SubStanz[80].

Fassen wir die Position Wilhelm von Auvergnes und Jean de la Rochelles in vier Punktcn zusammcn.

Dies muss unbedingt betont werden! Siehc oben A. 70. 71.

77 Guiliclmus Alvcmus, De legibus 17 (A. 63) 48-49; Smalley, William of Auvergne (A. 7) 69-71; oben A. 70.

78 *Führer der Unschliissigen* HI 43, oben A. 38.

W Alexandri de Hales Summa (A. 74), Nr. 517, ad obiecta 1-2, S. 762b: significationes non litterales sunt institutione, collatione, natura ... natura: per ipsam rerum similitudinem. Das Zitat Wilhelm von Auvergnes: S. 762b-763b.

80 Alexandri de Hales Summa (A. 74), Nr. 517. Respondeo. S. 762b; Nr. 518. Solutio, A. – Ad obiccta vero in generali, S. 768a-b.

1. Wilhelm – und in gcringercm Masse Jean – standen im Bann der cinleuchtenden Begründungen der biblischen Gebote im *Führer der Unschlüssigen*. Gewiss hatle es schon vorher auch im Abendland Litcralexegesen gegeben, wic Smalley in Erinncrung ruft: bei Andreas von St. Victor und andcrensl. Aber an Plausibilitât konnlen sic sich mit der geschichtlichen maimonidischen Hermeneutik nicht messen.

2. Maimonides hatte die aggadischen Erklàrungen von der eigentlichen Bedcutung der biblischen Gebote streng geschieden. Wilhelm folgte ihm darin und trennte seinerseits den abbildlich-geistlichen Sinn dieser Gebote von ihrem Literalsinn.

3. Aber Wilhelm konnte und wollte die in der Tradition fest verankerte allegorischc Exegcse nicht eliminieren. Er begründete sic daher im Rahmen dieser von Maimonides bestimmten Hermeneutik als Beobachtung von *unabweislichen* Analogicn zwischen biblischen Gcbotcn der Tora und Realitàten des neuen Bundes. M.a.W. ersetzte er Allegorien durch Typologien. Dcnn Typologie isl Entdeckung von Analogien zwischen Realitâten, die von Natur aus weder Bilder noch Metaphern sind, aber eine Verwandtschaft unter sich aufwciscn, sodass sic durch Àhnlichkcit aufeinander verweisen.

4. Jean de la Rochelle wollte diese Analogien als einen Wesenszug der biblischen Gebote selbst verstehen, denn diese sind wesenhaft Zeichen, die auf Realitâten des neuen Bundes verweisen. Gleichzeitig trennte er aber mit Wilhelm den Literalsinn, zu dem das Zeichcnhafte nicht gehôrt, vom geistlichen Sinn, der eben gerade das Zcichen enthâlt[82]. Damit schuf er eine Inkonsequenz: es gehôrt zur Natur der biblischen Gebote, dass sic Zcichen sind, aber es gehôrt nicht zu ihrer Bedeutung!

IV. Die „Zeremonialgesetze“ in der theologischen Summe Thomas von Aquins

Als der H. Thomas in Paris in den Jahren 1269-1270[83] an den Traktat über die Gcsetze und darin an die Théologie der rituellen und liturgischen Be-

S1 Smalley, op. cit. 14-17.

Alexandri de Hales Summa (A. 74), Nr. 517 Respondeo, S. 762b: doctrina cacremonialium quantum ad plura est *rerum* et *signorum,* sed differenter: *rerum* ad latriam Conditoris, *signorum* vero gratiae Salvatoris.

® J.-P. Torrell. St. Thomas d'Aquin, in: Dictionnaire de Spiritualité, t. 15 (Paris 1991) 719-773. hier 743. Ferner zu diesem Teii der Summe: U. Kühn, Via caritatis. Théologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (Kirchc und Konfcssion. 9) (Gûttingen 1964); Y. Congar. Le sens de l'économie'· salutaire dans la ..théologie'1 de S. Thomas d'Aquin *(Somme théologique),* in: Glaubc und Geschichte. Festgabe Joseph Lortz, Bd. 2 (Baden-Baden 1958) 73-122. Neucstc L'ntersuchungen ergeben. dass dieser Teii der *Summa* 1271 entstanden sein muss (freundliche Mitteilung von *G. Emery).*

stimmungen des Pentateuch herantrat, stand er vor zwei grossen, damais modernsten Gesamtinterprctationcn: dem *Führer der Unschlüssigen* einerseits und der Théologie des altcn Gesctzes, die seit 40 Jahren unter dem Einfluss des *Führers der Unschlüssigen* an der Pariser Universitât cntwickelt worden war, anderseits. Er führte dabei einc Kategorie ein, die weder beim grossen jiidischen Meister noch bei seinen unmiltclbaren Vorgângern in Paris die zusammenfassende Rolle gespielt hattc, die sie bei ihm crhalten sollte. Es war die Kategorie des sinnenfâlligen Abbildes oder Zeichcns. Ritus und Kull sind *in ihrer Natur* ein doppeltes Abbild: sie bilden die innere Verehrung Gottes sinnenfâllig ab, und sie slcllen das unsichtbarc Wesen Gottes in anschaubarcn Symbolen dar.

Die Verehrung Gottes ist ein inneres Geschehcn. Sie besteht in der Licbe des wahren Gottes. Darin ist er mit Maimonides eincr Meinung[84]. Aber es bedarf der àussern, sichtbaren Vcrgegenwârtigung des innern Glaubens und Licbens in heiligen Zeichen. In der *Summa contra Gentiles* III 119, einem Text, der zwischen 1260 und 1263 in Italien entstand[85], nennt Thomas folgcnde fünf Griindc fur die Unentbehrlichkeit des liturgischcn und ritucllen Symbols: sichtbare Zeichen *erinnem* (commemoratio) auch solche Mcnschen an die Welt Gottes, dcren Denken nur Sichtbares und Materielles zugiinglich ist; die liturgischcn Zeichen *vergegenwdrtigen* (ut repraesentetur) den Menschen ihre Bcziehung zu Gott; sakramentale Zcichen weisen den gottlichcn Ursprung der inneren Fortschrittc an Glauben und Licbe auf (ut homini repraesentetur); sichtbare heilige Handlungcn wecken die Gcmütskràfte, die uns zu Gott ziehen; solche Zeichen gehôren zum Menschsein[86][87]

Mit einem Wort: ohne kultische Symbole ist die innere Verehrung Gottes unmoglich, denn diese Symbole stellen sie dar und realisieren sic in den konkreten Menschen.

Moses ben Maimon gibt den kultischcn Vorschriften pâdagogische, aber keinc abbildende Funktion. Gewiss spricht auch er bei der Erklarung der Spendopfcr oder Libationcn davon, dass sich jedes korpcrliche Vermogen Gott nahen kann: die Leber durch Genuss von Opferfleisch, das Herz durch Wein (daher die Wcinlibationen), das Gehirn durch Musik (dahcr die Musik im Kult)8'. Aber das ist eine ganz beilâufige Bemerkung, übcrdics bloss eine Meinung, die Maimonides anonym und ohne jeden Nachdruck lediglich referiert. Gewiss weist er darauf hin, dass manche Gebote um der

44 *Summa* I-II 102. 2. bes. auch ad 3 und 4; 99, 3.

85 Torrell, op. cit. 731.

86 * In quo ... apparel quod se *homines esse* non meminerunt, SC HI 119. i.c. jcnc, die sichtbare kultische Zeichen verwerfen.

87 *Führer der Unschlüssigen* III 46, Weiss, op. cit. 301; Munk. Guide (A. 10) 383-384.

Ehrfurchl willcn crlasscn wurdcn: die Feierlichkeit dcr Architcktur des Heiligtums, des Priestergewandes, dcr Verhüllung des Hauptes usw. führen das Herz zur Ehrfurchl vor Golt . Aber diese àussern ehrfurchlgebieten-den Zeichen sind für die Menge notig[89], und sic waren vor allem zur Zeit Abrahams und dcr Gcsctzgcbung am Sinai unentbchrlich, weil damais die Gôtzcnkulte solchc Symbole kannten. Leibliche Dispositioncn sind für die Sammlung im Hinblick auf die Gotteserkenntnis erforderlich[90]: „Und wisse, dass allé solchc gollcsdicnslHchcn Werke wie das Rczitieren der Tora, das Gcbcl und die Erfiillung dcr andern Gcbolc nur das als Ziel haben, dass du dich in der Beschàftigung mil den Geboten des Hocherhabcncn iibst, fern dcr Beschàftigung mit irdischen Dingen, so als ob du dich allcin mil dem Hocherhabenen beschaftigcn würdest und mit nichts sonst“[91]. Die Liturgie, die Rilcn, das Gcbcl bereiten auf die rein geistige Gottesvcrchrung vor. Sie sind Hinführung, sic sind nicht Abbild.

Die gottesdienstlichen Einrichtungen der Tora sind nach Thomas auch Abbild des unsichtbaren Gottes[92]. Denn Gott hat sic gestiftet und scinem Volk Israel zum Vollzug aufgetragen. In diesen kultischen Symbolen spricht und offenbart Er sich ihm unler Zeichen. Dicse sind eine symbolische offenbarende Sprache iiber Gott[93]. Thomas begriindet diese Art dcr Offenbarung durch Zeichen mit cincm Zitat des Pseudo-Dionysius aus dcr *Himmlischen Hiérarchie* 1, S[94]. Dcr bctrcffcndc Satz lautet beim Areopagiten: „Denn es ist auch nicht moglich, dass dcr Strahl des goltlichcn Hcrrschers uns anders als eingehiillt in die Bunthcit heiliger Vorhangc auflcuchtc, urn uns so emporzufiihren. Auf dicse Weise passt ihn die vàterliche Vorschung unscrcr Natur und Eigenart an.“ Mit cincm Wort: dcr Kull ist Hülle des unsichtbaren gôttlichen Lichtes. Da Gott in sich selbst – in seinem Licht, wie dcr Areopagite sagt – menschlichem Erkenntnisvcrmogcn unerreichbar ist,

w *Führer der Unschliissigen* III 45. Weiss, op. cit. 279, 280-284; Munk. Guide (A. 10) 353-361; 111 47, Weiss, op. cit. 303-305. Munk. op. cit. 386-388; III 52, Weiss, op. cit. 356-358; Munk. op. cit. 452-454.

IW *Führerder Unschlüssigen* III 45. Weiss, op. cit. 281. Munk. op. cit. 357 (Menge: *al-jumhûr.* Munk. Dalâlat |A. 10] 424. Z. 20).

Führer der Unschliissigen III 51, Weiss, op. cit. 346-351, Munk, Guide (A. 10) 439-451.

91 Ebd., Weiss, op. cit. 347, Munk, Guide (A. 10) 440.

92 *Summa* III 102.

„Divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. Ipsae autem similitudines magis movent animum quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in mctaphoricis locutionibus, sed etiam *per similitudines rerum* quae visui proponuntur, quod pertinet ad praecepta caeremonialia", *Summa* I-II 99, 3 ad 3.

94 R. Roques, Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste (Sources chrétiennes 58) (Paris 1958) 72.

offcnbart er sich indirekt unter der Hüllc von vielerlei sichtbaren Bildern und /Vhnlichkeitcn.

Der Gottesdienst des alien Israel und seine religiôsen Lebcnsordnungen sind somit ein *zweifaches* Abbild: ausscres Abbild dcr inncren Gottcsverehrung und sinnenfalligcs Abbild des unsichtbaren Gottes. Wesen dieses Abbildes ist es, dass es aus Sachen, Handlungen, Symbolen bestcht und nicht aus Worten. Diese Realitatcn besitzen einc doppclte Bedeutung. Sie stellen den inncrcn Gottesdienst dar, dcr in Glaube und Licbe bestcht, und sie vcrgegenwartigen Gottes Handeln und Sein. Das ist ihre Natur95. Gottesdienstliche Instilulionen sind in ihrem Wesen Zeichen, die auf unsichtbarc Realitàten verweisen. Darin trennt sich Thomas von Wilhelm von Auvergne und Jean de la Rochelle. In den Begriffen Wilhelms müsste man sagen: die erste und die viertc Kategorie des geistlichen Sinns fallen zusammen, denn aile Kultbeslimmungen sind von Natur Symbole. Sie weisen stets uber sich hinaus.

Was nun Gottes unsichtbarcs Handeln in der Geschichtc betriffl, so ist dieses vom Standpunkte jeden menschlichcn Betrachtcrs aus entweder vergangen, gcgenwârtig oder zukünftig. An das vergangene Wirken Gottes erinnern manche gottesdienstliche Instilulionen, z. B. Pâssach an die Befreiung aus Agyplcn oder dcr Sabbat an die Erschaffung der Welt96. Das Zukiinfligc bilden die gottesdienstlichen Zeichen durch Analogien oder typologisch ab. Auch unter dieser Hinsciht sind sie, was Mclaphern in der Sprache sind: sie haben eincn ersten Sinn, der auf eincn zweiten Sinn verweist97. Im Faile der vorwegnehmenden Abbildung künfligen Handelns Gottes weisen solchc Kultsymbole miltelbar als Zeichen auf dieses bevorstehende gôttliche Wirken, wahrend ihr erster, unmiltelbarcr Sinn der sinncnfallige Ausdruck gegenwartiger, innerer Verehrung Gottes ist.

Da dcr ncue Bund ein neues Wirken Gottes ist, dem die Offenbarung des alien Bundes mit ihren goltesdienstlichcn Symbolen vorausgegangen war, so hatten diese sowohl die Aufgabc, die damalige innerc Gottesverehrung dcr Israeliten auszudrückcn als auch zeichcnhaft auf das kommendc Handeln Gottes im noch bevorstehenden ncucn Bund vorauszuweisen. Mit der Heraufkunft des neuen Bundes verândert sich der Standpunkt des Be-

95 *Summa* I-II 104, 2: Dupliciter contingit aliquod praeceptum esse *figurait.* Uno modo, primo et per se: quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum. Et hoc modo praecepta caercmonialia sunt figuralia: ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi.

96 *Summa* I-II 102, 2 ad 1; 102, 5 ad 2: 100. 5. Thomas ist sich hier mit Maimonidcs cinig: *Führer der Unschliissigen* III 46. Weiss, op. cit. 289-290; Munk, Guide (A. 10) 369-370 (Pâssach); ebd. III 43, Weiss, op. cit. 267, Munk. op. cit. 340.

97 *Summa* I-II 102, 2 ad 1.

trachters. Das Bevorstchcndc ist Gegenwart gewordcn. Die innerc Gotlcs-verehrung empfing andere Ausdrucksformen, und die vorauswciscnden Zeichcn des alien Bundcs slchcn nun ncben den vergcgenwartigenden Zeichen des ncucn Bundcs, die auf die früheren, vorauswciscnden ncues Licht werfen.

Hier findet Thomas im *Führer dcr Lfnschlüssigen* eine eng verwandtc Konzcption. Die biblischcn Kultgcbotc erklàren sich aus einer bestimmten historischen Konstellation, als Israel pàdagogisch vom Golzendiensl emanzipiert werden musste und gleichsam homoopathisch durch Kultbrauchc von àhniiehen, aber falschcn Kultbràuchen geheilt werden musste[98]. Diese Epochc ist jetzt vorbei.

Beide, dcr jüdische und dcr christlichc Denker, verbinden mit dem biblischen Kult der Tora cine beslimmte, zu Ende gegangene geschichtliche Epoche. Aber ihre Pcrspektivcn sind verschieden. Moses ben Maimon erklart die unvcrstandlichen Zcrcmonialgebote mil Hilfe gcschichtlichcr Voraussetzungen, die die einzige rationale Verstândnismôglichkeit für diese Gcbotc sind. Thomas bctrachtct diese biblische Gesetzgcbung als erste Stufc der Offenbarung Gottes, die von der zweiten beendel wird. Ihn treibl nicht die Nolwendigkeit, schwer vcrstehbarc kultischc Symbole sinnvoll zu erklàren, sondern deren Vorlaufigkeit und Ausserkraftsetzung zu verstehen.

Für den jüdischen Lehrer ist der biblische Kult aus den historischen Umslànden zur Zeit dcr Gabe der Tora zu erklàren, für den christiichen Meister aus dcr doppelten Voraussctzung, dass dcr Mensch cincn Kult braucht und Gott sich ihm in kultischen Instilutioncn anfanghaft offenbart hat. Um die Eigcnartcn des biblischen Gotlcsdicnstes zu erklàren, sicht Moses ben Maimon scharf die Geschichte in ihrer Fremdheit[99], Thomas von Aquin klar die anthropologischc Beschaffenhcit des Menschen in seinem Verhaltnis zu Gott. Maimonides hat vor allcm das Geschichtliche, Thomas vor allcm das Symbolisch-Bildlichc an dcr Religion in Bann geschlagen. Die Religion ist für Maimuni Pàdagogik, die ihren Zwcck nicht in sich hat, sondern sich beim Erwachsenwerdcn überflüssig macht. Für den Aquinaten gchort sic zur Anthropologie, da der Mensch nur in Religionsformcn Gott glaubend und liebend zu begegnen vermag, die er demgemâss nic hinter sich lassen kann. In Bczug auf Gott konnlc bei Maimonides von goltlicher Anpassung an eine zeitweilige menschliche Schwachc und Krankheit, von der *condescensio Dei* gcsprochen werden, beim Aquinaten vom Eingehcn Got-

9A Als Bcispiel fur diese Idee: das Neumondopfer, *Führer der Unschlüssigen* III 46. Weiss, op. cit. 299, Munk, op. cit. 381; der Gedankc dcr Homdopathie oder der Heilung dutch Impfung ist in àrztlicher Mctaphcr ausdrücklich ausgcsprochcn: cbd., Weiss, op. cit. 285. Munk, op. cit. 363.

w Funkenstein. Gesetz und Geschichte (A. 7) 163 (oben).

tes auf die sinnenhafte Natur des Menschen, der Gott und sein eigcncs Inneres nur über die Vermittlung von sichtbaren Dingen erfahren kann.

Fassen wir den Vergleich zwischen den beiden bedeutendsten Deutungcn des biblischen Gottcsdienstes im Mittclaltcr in zehn Punkten zusammen.

1. Dcr H. Thomas stützte sich in zweifacher Hinsicht auf den *Führer der Unschlüssigen:* er machtc sich eine grosse Zahl von Pcrspcktivcn und Erklàrungen dieses Wcrkcs zu eigen[100], und die Einbettung des biblischen Gottesdienstes in cine spczifische, heute vergangene Geschichtsepoche.

2. Wâhrcnd dcr biblische Gottesdicnst für *Rabbi Moyses Aegyptius* vor allcm, wenn auch nicht ausschlicsslich[101] cine Propadcutik war, die zum wahren, rein innern Gottesdicnst anlcitct, war er für den H. Thomas vor allem Abbild oder Zcichcn: Abbild der inneren geistigen Goltesverehrung und Vorausbild dcr kommenden Offenbarung Gottes in Christus.

3. Grundsâtzlich bedarf der wahre Gottesdienst nach Moses ben Maimon ausserer Formcn nicht. Er ist geistig und besteht aus der Erkenntnis des wahren Gottes und der Licbe zu Ihm. Gottesdienstformcn sind ein Zugestandnis an die schwache Menge. Nach dem H. Thomas offenbarte Gott selbst die Formen des Kultes, wcil die Mcnschcn auf sie unauswcichlich angewiesen sind. Ohnc sie gàbe es auch gar keinen innern geistigen Gottesdicnst.

4. Der jüdische Meister findet die rationale Erklàrung für die biblische Kultsymbolik vor allcm in dcr Geschichte, der christliche vor allem in der Anthropologie und in der Offcnbarungsgcschichtc. Da die Geschichte als versunkene Welt uns nicht mehr ganz vertraut, sondern fremd gewordcn ist, führt dieses rationale Erklârungsprinzip durch die Geschichte paradoxerweise zu Dingen, die für Spàtere nicht mehr vcrstandlich, undurchsichtig gewordcn sind. In den Zeremonialbestimmungcn, die grundsâtzlich durch die Geschichte erklarbar sind, kommt daher cinigcs vor, das wegen der Fremdheit des Vergangencn *faktisch* nicht mehr aufhcllbar ist. Auch für Thomas von Aquin gilt ctwas Àhnlichcs: grundsâtzlich sind religiôs-kultische Zeichcn auf das, worauf sie verweisen, dcutbar, abcr *faktisch* sind manche dcr gottcsdienstlichcn Symbole der Tora wegen ihrer Mchrdeutig-

1M Bcispiele sind zusammcngestellt bei Koplowitz, Abhangigkeil (A. 7) 96-97. aber die Liste bei ihm ist unvollstiindig. Bcmerkenswert ist z.B. die Bcgründung dcr Vielzahl dcr Zcrcmonialgcsetzc in der *Summa* 1-П 101. 3 corpus, die den *Führer der Unschlüssigen* 111 27-28 zusammenfasst. ohnc dass Rabbi Moyses genannt wurdc. (Dieser ist erst im *ad 3* namentlich erwahnt.)

Die kultisch-rituellen Gcbote haben auch die Funktion, die Mcnschen ehrfurchtig, mcnschlich und liebcnswiirdig zu machen; zur Ehrfurcht oben Λ. 88. zur Menschlichkcit z.B. *Führer der Unschlüssigen* III 48, Weiss, op. cit. 312-314, Munk, Guide (A. 10) 399-400; Liebenswiirdigkeit: Festkalendcr. *Führer der Unschlüssigen* III 43. Weiss, op. cit. 268, Munk, op. cit. 341.

keit nicht sicher auflôsbar. Bci beidcn Mcistern gibt es bci aller grundsâlzlichcn Bcstimmbarkcit des Sinns, der im Kultisch-Symbolischen dcr Bibel licgt, in den konkreten Einzclcrklarungen eine Zone dcr Unsicherheiten.

5. Die religiose Umwelt Israels, aus der sich die biblischen Kultformen ableiten, ist aus innergeschichtlichen Gründcn zu Ende gcgangen wie andcrc Epoche auch. So haben wir den *Führer der Unschlüssigen* wohl zu verstehen. Im Denken des Aquinaten setzte Gott selbst durch die noue Offenbarung in Christus der Epoche der ersten Offenbarung durch Abraham, Mose und die Prophetcn cin Ende. Dieses ist nicht das Produkt mcnschlicher geschichtlichcr Entwicklungen, sondern eine goltliche Tat in der Gcschichtc.

6. Der hauptsachlichc hermeneutische Schlüssel zum Verstândnis des Kultischen in der Tora ist im *Führer der Unschlüssigen* die Analogic und der Kontrast zur religiôsen Umwelt Israels zur Zeil Abrahams und Moses. Demgegenüber erschliesst Thomas den Sinn des Liturgisch-Rituellen vornchmlich mit Hilfe dcr innerbiblischen religiôsen Symbolik, die die innern religiôsen Haltungen abbildet und den unsichtbaren Gott vergegenwartigl.

7. So erklàrt cs sich, dass dcr *Führer der Unschlüssigen* die biblischen Gottcsdienstformcn als Anschauungsunterricht für einc bestimmte geschichtliche Epoche deutet, dessen cines wesentliches Lernziel die wahre Gotteserkenntnis ist, wâhrend ihnen die *Summa* vicr glcichrangige Funktionen zuweist: Vermiltlung wahrer Gotteserkenntnis, Vergegenwartigung der empfangenen Gaben Gottcs, Ehrfurcht vor Gottcs Erhabenheit, Ausdruck innerer Verehrung[102].

8. Hinsichtlich der biblischen Hermeneutik trennt sich Thomas von Aquin von seinen Vorgângern in Paris, Wilhelm von Auvergne und Jean de la Rochelle. Diese hatten wohl unter dem Einfluss des *Führers der Unschlüssigen* in den Analogien zwischen dem Gottcsdienst der Tora cinerseits, Christus, dcr Kirchc und der künftigcn Herrlichkeit anderscits keinen cigcntlichen Litcralsinn verstanden. Maimonides halte dic aggadischen Ausschmückungcn nicht als Litcralsinn, sondern als freie Konslruktionen qualifizicrt. Àhnlich restrikliv war Wilhelm von Auvergne vorgegangen. Thomas ging von der gôttlichen Sliftung dicser Gottcsdicnstformen aus. In ihnen hatte Gott nicht durch Wortc, sondern durch Zeichen gesprochen[103]. Was Wilhelm von Auvergne slrikte von den prophctischen Zcichen gesagt hatte[104]: „die Funklion dieser Zeichen besteht darin, dass sic auf eine Be-

102 *Summa* I-II 102, 2.

103 Oben A. 93.

104 Res ad hoc factae sunt ut significent: Guilielmus Alvemus, De legibus (A. 43) 48. Sp. a; zitiert bci Jean de la Rochelle: Alexandri de Hales Summa (A. 74), Nr. 517, Ad obiecta. S. 762b.

deutung verweisen", gilt für den ganzen biblischen, von Gott gestifteten Gottesdienst: sein Wesen ist es, Zeichen zu sein; er verweist auf die innere Verehrung und auf den das Heil vorbereitenden Gott.

9. Im Zusammcnhang mil den Kultsymbolen setzt Thomas das Dichterische herab, indem cr behauptet, es fehlc dem Dichterischen an Wahrhcit, so dass der menschlichc Geist darin nichts zu verstehen findet[105]. Meint er damit in dicscm hermeneutischcn Kontext aggadische und allegorische Konstruktionen, die nur der Phantasie eines Bctrachters entspringen, ohne auf dem Fundament einer von Gott geschaffenen Ahnlichkeit zwischen Zeichen und Bezcichnetem zu ruhen? Dort wo keine solche reale Vcrwandtschaft entdeckt werden kann (propter defectum veritatis), müsste man sich mit einer solchen „erdichtcten“ Analogic begnugen.

10. Es scheint, als ob die personlichen, jüdischen und christlichen religiôsen Erfahrungcn der beiden grossen Theologen, Studium und Obscrvanz dcr Tora, Synagogcngottesdicnst, Gebet und Versenkung auf dcr cincn Seitc, Sakramente, Fcicr der Liturgie, Chorgcbct und Kontemplation[106] auf der andern Seitc bei jedem von ihnen in je eigener Weise die Theorie des Gottesdicnstlichen stark gepragt haben.

105 Summa 101, 2 ad 2: poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in cis. Zu diescr Erklârung des H. Thomas lâsst uns der ausgezeichnete Kommentar von Pcsch. Gesctze (A. 1) 484-185, 717 leidcr für cinmal im Stich.

106 Zur religiôsen Erfahrung Thomas von Aquins siehc die umfassende Darstcllung bci Torrell. St. Thomas d'Aquin (A. 83) 749-773.